على الجملة باصل الرد فقد وافقناهم فيه اذ الرد مع العفر ينا قص
الرد مجانا من جميع الوجوه اذ لو فرض الاجماع عليه لكان الرد
مجانا خرقا للاجماع فان قيل بماذا تبين رجوع المفتي عن مذهبه
قلنا اذا افتى بتحريم ثم افتى بنقيضه فقد رجع وكذا اذا قال
رجعت ولو افتى وقطع به ثم افتى بنقيضه فقد رجع عن مذهبين
احدهما الحكم والاخر القطع به وان تردد ابتداء فليس ذلك
مذهبا حتى يقدر القطع بعده رجوعا ولو ارتكب خلافه لم يكن
رجوعا لانه ليس معصوما ويتمسك بانه لو افتى ابو بكر في مسئلة
وافتى عمر فيها بنقيضه وهما علما وقوع الاختلاف يستبان
من خلافهما مع عدم النكير اجماعهما على الخصوص على ان المسئلة
مختلف فيه وان لم يصرحوا به وذلك معلوم بقرينة الحال
قطعا اذ لو كان مقطوعا لما تركوا النكير فيه وقال قائلون لا يتبين

90



به لانه ليس مصرحا به كالفعل وهو فاسد لما ذكرناه من القرينة

## كتاب القياس

وفيه عشرة ابواب الباب الاول في حده واثباته على منكريه

اما حده فقد قيل فيه انه رد الشئ الى الشئ بجامع وهذا فاسد

لان الجامع مجهول والشئ لا يطلق على المعدوم وقد يبقى

القائس نفيا وعدما وقيل انه اعتبار فرع باصل بجامع

وهذا فيه احتمال ايضا والاصح ما قاله القاضي من انه حمل

معلوم على معلوم في اثبات حكم او نفيه باثبات صفة

او حكم او نفيهما عنه وكذا كل عبارة تنطبق على هذا المعنى

وهي ترجمة للتمييز وليس حدا للقوم المحدود كما تقتضيه اهل التحقيق

في الاجناس والانواع والقياس ينقسم الى عقلي وشرعي

وانكرهما الحشوية واثبتهما الجماهير والحنبلية ردوا قياس العقل

دون الشرع والراودية ردوا قياس الشرع دون العقل

وصار الى رد قياس الشرع جملة الروافض سوى الزيدية
وجملة الخوارج من الاباضية والازارقة وبعض النجدات
ومعهم النظام وابو هاشم انكره الا ما نص عليه الشارع من
تشبيه وتمثيل كقوله فجزاء مثل ما قتل من النعم ورده القاشاني
والنهرواني جملة الا ما في معنى الاصل كالامة في العبد في حكم
السراية والهرة في معنى الفارة في التنجيس بالموت
في الماء واليه صار بعض من لم يقل من اصحاب الظواهر
ثم المنكرة انقسموا منهم من تلقى رده من استقباح العقل
ومنهم من قال في الشرع ما يدل على تحريمه ومنهم من قال هو مردود
لانه لا دليل على قبوله من عقل ونقل والذين تلقوا من الاستقباح
انقسموا منهم من قال الظن قبيح في نفسه لانه ضد العلم والعلم
حسن وهذا يبطل بالموت والغفلة والجنون والوسواس
فانها اضداد للعلم وهي من فعل الله تعالى ويبطل بالنظر عند

الشک فانه مامور به والقبیح لایؤمر به وهو ضد العلم ومنهم
من قال لایقبح الظن فی نفسه ولکن یستقبح من الشارع
القاء الشرع الی مختبط الظنون ومرتبک الجهالات
والخیالات وجعل الامر فوضی بین العقلاء حتی یرتکبون
فیه ویمید تنازعهم علی انقراض العصور کما نراه فنقول لا
بل هو الحق قطعا فان الافعال بجملتها اقداما واحجاما
بحسن کونه الی رسم الشارع والوقایع لانهایة لها و
الالفاظ المحصورة لاتحویها وترکها سدی مهملا لیفعل کل
ماشاء قبیح وتعین تفویضه الی اراء العقلاء وارباب
الدرایة بماخذ الشریعة ومصالحها لیحکموا فیها ما متلقبین
علی مجاز یها لحقیقة الامثار القبیح هو الاعتیاد والعقلاء باجمعهم
مطبقون علی الالتجاء الی الظن والراء عند الارتباک
فی واقعة فانهم یقدمون علیها علی ظن غالب ولایستقبحونه

هذا بعد النزول قاعدة الاستقباح وهو مردود
بان كل ممكن يجوز ورود الشرع به عندنا فان قيل
لا شك ان ردهم الى النصوص احسن قلنا هذا الحسن
من قائله في ترك النص على الخلافة وتعيين الخليفة فان
ذلك ترك الناس على جهالة اقتضت الى فساد وتقاتل
هائل وضبطه بالنص امر ممكن فانه امر معين اما الوقائع فلا
ضبط لها فبيانها بالنصوص محال تصويره والذين زعموا
ان في الشرع ما يدل على رده تمسكوا بقوله تعالى ان بعض الظن
اثم وبقول ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا
حكمت على القران برائي وقول ابن مسعود لو حكمنا بالراي
لحرمنا كثيرا مما حلله الله وحللنا كثيرا مما حرمه الله وقول
ابن عباس ان الذين احصى رمل عالج عددا لم يجعل في
المال الثلث والثلث والنصف ورد قياس العول قلنا

قوله بعض الظن اثم مقبول به عندنا فليوصف بعضه بخلافه
وقول ابي بكر متبع فلا نحكم في القران براينا فان للتفسير مسلكا مضبوطا
لا نتعداه وقد قال عليه السلام من فسر القران برايه فليتبوأ مقعده من النار
وقول ابن مسعود محمول على قياس يحرم محللا بالنص ومثل هذا الراي
متروك وقول ابن عباس دليل على قبول القياس فانه ما قال
ذلك عن نص ولكنه غلط الامر في تفصيل القياس وقد كانوا
يعتادون ذلك لاعتمادهم على قلة الرعونات ونحن لا نغلط
الان على المجتهدين لانهم لا يحتملون ثم نعلم على القطع منهم انهم كانوا
يتشاورون ويقيسون على نصوص قطعا ثم نعارضها بالظواهر
اظهر منها كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقوله عليه السلام
للسائل عن تقبيل الصائم ارايت لو تمضمضت وهو قياس
وكقوله للخثعمية حيث سالت عن اداء حج ابيها الميت فقال
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته وهذا عين القياس دين

والفرقة الثالثة قالوا ردونا الى القياس فان العقل لا يدل عليه
وليس فيه نص كتاب ولا خبر متواتر يقطع به فلا تحكم به قلنا
يدل عليه ثلثة مسالك احدها ما نقل الينا من الصحابة
من اشتوارهم في الوقائع المتفرقة ورجوعهم الى المصالح و
المقاييس وهذا منقول في صور متفرقة تورث علم القطع كاخبار
التواتر وقد اجمعوا عليه والاجماع حجة مقطوعة بها كما ذكرناه
المسلك الثاني حملة الامر فنقول نعلم قطعا ان الصحابة
من مفتتح امرهم من بيعة السقيفة الى موت واثلة بن الاسقع
وهو اخر من مات من الصحابة كانوا يفتون بالتحليل والتحريم
والحصر والاهدار والامور الخطيرة والوقائع كثرت على منقرض
ايامهم ونقطع بان النصوص لم يكن وافية بها فانها كانت
محصورة وهم كانوا يهجمون على الفتوى هجوم من لا يرى ضبطا
واخبار الاحكام لا تبلغ الفا ولا يظن بهم بناء الامر على التمني

والتحكم فلا مستند لهم سوى المصالح والنظام لما انكره حمله على
قصدهم جلب المال واكتساب الحشمة وهذا من قلة دين المرء
فان قيل قد قاسوا في صورة مخصوصة ولكن اتفقت وقائع لم يعهد
مثلها فتقسم فيها فمن اين تلقيتموه وهلا توقفتم على ما نقل منهم
قلنا فهمنا على الضرورة مما نقل منهم تشوقهم الى القياس في وقائع
لم تتفق لو وقعت وانهم كانوا لا يمتنعون عن الفتوى فيها بل كانوا
يقيسون فانهم على طول اعمارهم لم ينقل عن واحد منهم انه ابى
عن الفتوى في واقعة وقال لا نص فيها المسلك الثالث ما روي
ان النبي عليه السلام قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن بماذا تحكم
قال بكتاب الله تعالى فقال ان لم تجد قال بسنة رسول الله فقال
ان لم تجد قال اجتهد فيه برائي فقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله لما يرضاه رسول الله فقرره عليه واثنى عليه بسببه وهو نص
مقطوع به فان قيل كيف تثبتون قاعدة قطعية بخبر واحد

يتطرق اليه الاحتمال قلنا نعم ضرورة ان الصحابة لو ارتبكوا
في قبول القياس ورده ونقل لهم التصديق على احاده هذا الحديث
لقضوا بموجبه ونعلم ان الصحائف التي كان يرسلها رسول الله صلعم
مع ولاته الى البلاد لو اشتملت على الحكم بالقياس لاكتفوا فيها
بقول الواحد فان قيل كيف تتلقى القطع من ظن قلنا رجوع
الظن مقطوع به ووجوب العمل عنده مقطوع به تلقيا من اجماع قاطع
وهو كوجوب الاتمام على المقيم اذا تحقق اقامته بخبر الواحد فكذا العمل
عند وقوع الظن

## الباب الثاني في مراتب القياس وضبط اقسامه

رتب علماء الاصول القياس على خمس مراتب المرتبة الاولى
المفهوم من الفحوى كتحريم ضروب التعنيف فهم من النهي عن التافيف
والثانية تنصيص الشارع على قياس والثالثة الحاق الشيء
بما في معناه كقولنا الامة في معنى العبد والرابعة قياس المعنى

وهو ينقسم الى الاخفى والاجلى والخامسة قياس الشبه وهو مصدر
بالطرد والعكس وقال الاستاذ القياس ينقسم الى معلوم والى
مظنون ثم المعلوم قد يقرب دركه وقد يبعد مناله لافتقاره الى
مزيد تامل والمظنون ينقسم الى جلى وخفى الى ان تتعارض
المخالفون فترجح بمسالك نذكرها فى الترجيح وقال القاضى الظنون
متقاربة ولا ترتيب فيها ولم يقم لمسلك الظن وزنا ومنه ثار الخلاف
بينهما فى تصويب المجتهدين على ما سنذكره ولم يختلفوا فى ان
قياس المعنى والشبه من ابواب القياس وما عداهما من
الاقسام الثلثة اختلفوا فيها اعنى المفهوم من التافيف ومنصوص
الشارع والحاق الامة بالعبد اما فحوى الخطاب وهو تحريم
الضرب من آية التافيف قال قائلون انه قياس لانه ليس
بمنصوص وهو ملحق بالنص ولا معنى للقياس سواه قال القاضى
ليس بقياس فانه مفهوم من الفحوى فهم المنصوص من غير حاجة

الی تامل وطلب جامع والمختار انه لیس بقیاس لا لما ذکره
القاضی اذ لا یبعد فی العرف ان یقول الملک لخادمه اقتل
الملک لفلان ولا تواجهه بکلمة سیئة فلیس فهم ذلک من
اللفظ من ضرورته ولکن لسیاق الکلام وقرینة الحال فهم
علی القطع اذ الغرض منه باحترام فلا یعد قیاسا والخلاف
آئل الی عبارة اما منصوب الشارع نصا فی حق شخص معین هل
یعد قیاسا قال قائلون لا یعد قیاسا لانه مفهوم من النص
فهم الحکم وتایدوا بامور احدها ان خطاب الرسول صلعم
یعمم علی جمیع الاثار لا یعد ذلک قیاسا ومنها ان الشارع
لو قال لشخص لا تاکل الخشخاش فانه سم فهم منه علی القطع ان سبب
تحریمه کونه قاتلا فی حق جمیع الناس من نفس الخشخاش ومنها
ان هذا القیاس ان لم یفهم من النص فهو محال وان فهم فای
حاجة بالقیاس اذ لا ینقطع سواد النظر عنه فعلینا نظر ان فیه

احدهما بيان محله والثاني بيان انه لا تخصص وعلل الشارع
يجوز تخصيصها وتيقن هذا بضرب مثال وهو ان يقول الرجل
لوكيله بع هذا الغلام لانه سئ الادب او ذميم الوجه فوجد وكيله
في غلمانه من هو فوقه في ذلك المعنى لم يبعه وكذلك الشارع
قد يطلق الرجم ويعلله بالزنا ولا يتعرض الاحصان ثم نحن
نستنبط هذا الى امر وهو ان القياس ليس موجبا لذاته ولكنه
امارة الى الحكم شرعا وهذه امارة نصبه الشارع واما ما ذكروه
من الحاق احد الاثرين بالاخر فنقلب عليهم فانه لا يفهم من اللفظ ايضا
فما مستنده فيقولون هو الاجماع منقول الاجماع اغنانا عن
القياس فيه واما ما ذكروه من امر السم فذلك مفهوم من القرينة
لا من اللفظ اذ بان على القطع شفقة الشارع على جميع الخلق
واما الحاق الشئ بما في معناه قال قائلون انه قياس
والمختار انه ليس بقياس ولا منصوص ايضا ولكنه مفهوم من

النص على الاضطرار من غير افتقار فيه الى الافتكار ثم قال
فابدائه انه ان كان قياسا قدم عليه الخبر والا فلا وقال الاستاذ
ابو اسحق هو قياس لكن لا يقدم عليه الخبر وهذا ما نعتقده في منع
التقديم والخلاف بعد يرجع الى اطلاق عبارة ولا بد من ذكر ضابط
لهذا القسم وقد قال الاستاذ هو منقسم الى ما يستند الى ما منه
اشتقاق النص كالامة مع العبد اذ يقال عبد وعبدة اذ العبودية
تشملها وما لا يستند اليه فهو دونه والضابط عندنا لهذا القسم
ما يهجم الفقيه على فهمه من غير تدبر ونظر فيقع معلوما على الضرورة
ولو صار نظريا خرج عن كونه معلوما والعجب ان العلوم العقلية
تنقسم الى النظرية والضرورية وهذا لا انقسام فيه نعم يدرك
المرء تفاوتا بين علمه وعلمه بغيره فمثل هذا التفاوت لا ننكر
وقوعه وهو في الرتبة دون فهم الفحوى كما ذكرناه في تحريم التافيف
لان ذلك يشترك في دركه الخواص والعوام وكون الامة في

معنى العبد لا يدركه الا الفقيه المتثبت وذلك لا يخرجه عن كونه
معلوما كما ان المتواتر المورث للعلم يعتبر في كل فن في حق اهل
الخبرة به في القراءة بالقراء وفي الحديث بالمحدثين

## الباب الثالث فيما يثبت به علل الاصول

اذا حرر المعلل قياسا ورده الى اصل فاذا طولب باثبات علة
الاصل فمحصول ما يستند اليه عند المطالبة ثلثة اقسام
القسم الاول ان يسلك مسلك الجدال فيقول السائل
مطالب بالاعتراض عليه وليس على اثباته وهذا احماض بعض
الناس الى الاكتفار وهو باطل فان ادعى علة الاصل مذهب
كاصل الفتوى فلا يخلى فيه التحكم وتبطل ذلك بمسلكين احدهما
ان نقول ان كنت طاردا فنذكر وجه بطلان الطرد ان
لم تقنع بالطرد فلم ادعيت كونه علة والاخر ان نقول نثبت
تعليل الاصل بما ذكرته على التلبي ام لك فيه مستند فان استقلت

باثباته تشبيهاً فالكف خير من هذا المقام وان زعمت انه
منصوب الشارع فبم عرفت ذلك ولم تحكمت به ابتداءً
من غير مستند فان ابان الاحالة دليلا عليه كفاه ذلك
وعلى السائل الاعتراض بعده وليس عليه ان يعد جميع الاعتراضات
ويدفعها فان المناظرة معاونة على النظر وقد اسس كلاما
عند ابداء الاحالة وقبله لا يطلب السائل ببيان انه ليس بمخيل
لان المسئول بعد لم يدل ولم يوسس حتى استوجب الاعتراض
فان قال المسئول دليلي على ثبوته عجزك عن الاعتراض عليه
معتصما بان المعجزة صارت دليلا للعجز عن المعارضة قلنا
غمرات المعجزات لا مطمع في الخوض فيها الان فلا يثبت العلة
بامثاله ثم المعجزة اذا لم تقم بين يدي السحرة واهل الخبرة فلا يكون
حجة فالتحدي بالفصاحة ليكن مع الفصحاء وقلب العصا حية
ليكن مع السحرة فالسائل المقل اذا عجز كيف يدل ذلك

على صحة الدليل فان قال الدليل عليه اطراده فهذا وان ذكر
مسئلة الطرد والطرد المحض لا حجة فيه عندنا وقال قائلون هو حجة
على الاطلاق يعتمد عليه المفتي والمناظر وخصصه المخصصون بالمناظر
المجادل دون المفتي وقال قائلون عن رد الطرد يكتفى باخالة
احد وصفي العلة والثاني يحتمل وان لم يخل للاحتراز من النقض
وهذا ايضا باطل فان وصف العلة ينبغي ان يكون مناط حكم
الشرع والعبارة المجردة حركات اللسان واصطلاح اهل اللغة
فلا يكون مناطا للحكم فلا يضمن وصف التعليل من غير مستند من
اخالة او غيرها فالان نرد على القائلين بالطرد باربعة مسالك
بعد الاحاطة بان الطرد المحض هو الذي لا يناسب الحكم او يناسبه
حسب مناسبته لنقيضه المسلك الاول ان نقول اذا ناسب
ذلك حسب مناسبته لنقيضه فليس اثبات الحكم به اولى من نفيه
فيؤدي ذلك الى تكافؤ الادلة وتساقطها الثاني ان الشارع

لم يوسل منصب الفتوى الا متبحرا فى العلم موصوفا بصفات
الكمال فلا مستند والا ان يكون من اهل النظر فى مصالح
الشريعة ولو اكتفى بالطرد يعلق الحكم بكل ما ينسخ لكل احد من غير
افتقار الى منصب مخصوص الثالث ما ذكره القاضى وهو ان
المخيل لا يدل بعينه ولكن المستند فيه مسالك الصحابة فهم القدوة
والاسوة وقد كانوا يعتبرون مصالح الشرع ولا يتمسكون بالطرديات
والرابع وهو المختار ان باب التحكم مسدود فى الشرع وانما مزنا
ببناء الامر على المعلوم او المظنون والعلم لا مطمع فيه فى هذا المقام
وغلبة الظن له فى مطرد العادة مسلك لا يحصل دونه فالظن
لا يغلب من غير سبب كما لا يشبع الجائع فى العادة دون
الاكل والاطراد لا يغلب على الظن قطعا نعم للشارع ان يحكم
بنصب ما ليس مخيل امارة كما يحكم باثبات الحكم ابتداءً
ومثال الطرد قول القائل فى مسئلة ازالة النجاسة الخل

مائع لا يبقى القنطرة على جنبه فلا تزال النجاسة به كالدهن فهذا مطرد لا نقض عليه ولكن لا يستجيز التمسك به من آمن بالله واليوم الآخر القسم الثانى مما تمسك المعلل به فى اثبات علة الاصل وهى ثلثة انواع اولها التمسك بنص الشارع على نصب وصف تعليل علة ومثاله قوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله وما يضاهيه من الفاظ التعليل فهو كاف من غير اخالة النوع الثانى ايماءه اليه من غير تنصيص كقوله فى بيع الرطب بالتمر فلا اذن لما ان سال عن الجفاف وكقوله والسارق والسارقة فاقطعوا فان السرقة مخيلة فانها جريمة تليق بها العقوبة الزاجرة وقود جزاء ايماء لانا نعلم انه لم يجاز لاسلامه وحسن عبادته وقوله لكان لا كذلك ايماء اليه وكذلك فى قوله الزانية والزانى فاجلدوا الاية واذا حصل الايماء كذلك عن الاخالة فلنا توقع الجفاف

فى الرطب بطلان العقد والكان لا تخييل فان قيل قال
رسول الله عليه السلام لفاطمة بنت ابى حبيش لما سألته عن
الاستحاضة توضأى فانها دم عرق انفجر فهذا طرد نموه فى
الفصد واوجبتم الطهارة به لانه دم عرق قلنا اجاب اصحابنا
بان ذلك تنصيص على العلة ولم يذكر المحل ونحن جعلنا احد
السبيلين محل العلة بدليل اخر وهذا مزيف فان حق علة رسول
الله ان يطرد واذا ثبت فلا يخصص بغلبات الظنون اذ طرده
اغلب على الظن وقد نص عليه فيمنع من تخصيصه ولكن الجواب
انها سألته عن الغسل فقال توضأى فانها دم عرق علل به
فى اسقاط الغسل وهو المفهوم منه قطعا فان قيل قال رسول الله
عليه السلام لبريرة لما اعتقت تحت عبد ملكت نفسك
فاختارى وهذا ايماء ظاهر الى التعليل بالاستقلال فهلا طرد تموه
فى اعتاقها تحت حر قلنا اجمع ائمة الحديث على رده فلا نقبله

ثم ان القاضي نعلم ان النبي عليه السلام ما عنى بقوله ملكت نفسك
ملك مورد النكاح اذ لو حصل ذلك لانفسخ العقد ولا ملك
غير مورد النكاح فانه لا اشعر بالتخيير في مورد النكاح بل معناه
ملكت الاختيار فاختاري وهو تكرير في عبارة ومثل ذلك
جائز في اللسان وقال قائلون هو تنصيص على العلة فيخصص
بمحل وهو اذا كانت تحت عبد والمختار ان الحديث ان
صح فهو ظاهر في الايماء الى التعليل لا يمكن جحده وانكاره
النوع الثالث ان يثبت علة بكونه مبنيا على المعنى الذي منه
اشتقاق اللفظ الذي ربط الحكم به في الشرع كقوله والسارق
والسارقة وكقوله الثيب احق بنفسها وكقوله لا تبيعوا الطعام
بالطعام فنقول اذا ربط الشارع الحكم باسم مشتق فما منه الاشتقاق
يتنهض علة فيه والية صار الشافعي في مسئلة علة الربوا واول
القاضي مذهب الشافعي فقال لعله تمسك بالحديث في اثبات

حكم الربوا الا في اثبات علته وليس الامر كما ظنه القاضي فانه
ثبت علة الطعم به والمختار ان ما منه الاشتقاق ان كان
مخيلا كالسرقة والزنا والسوم في قوله سائمة الغنم زكوة
كانت علة وان لم يكن مخيلا فهو كالتعليق باللقب فنقول
من اين قلتم انه اومى الى العلة وما مستنده وما الفرق
بين الوصف الذي لا تخييل والطرد الذي لا تخييل وربط الحكم
بهما لم يختلف وتصرف الاسم في وضع اللسان لا يوهم اخالة
فهو كاللقب الموضوع نعم اذا كان مخيلا يبتدر الى الافهام
من قوله انه معلل به والفهم لا مقابلة فيه ولا يحصل هذا الفهم
من الوصف الذي لا تخييل فلا ايماء اذاً حتى يبنى عليه ان طرد
الشارع كمخيلة لانه لا بد من اثبات قضية من جهته اولاً
نعم لو قال قائل نبينا بقوله لا تبيعوا الطعام بالطعام ثبوت
الحكم عند ثبوته وانتفائه عند انتفائه فيغلب على الظن كونه علة

فانه انتهض امارة له ولا معنى لعلل الفقه سواه قلنا هذا
تمسك بالمفهوم وقد بينا ان الصفة التي لا تخيل ليس
لتخصيص الحكم بها مفهوم كما ذكرنا في كتاب المفهوم

الفن الثالث في اثبات علل الاصول بمسالك الفقه

وهي اربعة الشبه والاخالة ولهما بابان سيأتي والطرد
والعكس والسبر والتقسيم اما الطرد والعكس فلا تمسك بهما
في اثبات العلة عند القاضي واستدل عليه باربعة مسالك
احدها ان الطرد بمجرده لا حجة فيه والعكس لا يقلب الطرد مخيلا
اذ لا حاصل للعكس لانتفاء الحكم عند انتفاء العلة وانتفاء
الحكم مسئلة اخرى يطلب لها علة فلا يثبت حكم هذه المسئلة
بعلة بسبب الحكم في مسئلة اخرى لعلة اخرى وصورته
ان يقول الشدة في الخمر علة التحريم لان الحكم يتبعه فانه يقضي
بحل الخل عند زوالها وحل الخل مسئلة اخرى لا بد من

طلب علة لما يحققه ان الطرد عكس العكس كما ان العكس
عكس الطرد ولو فرض النزاع في الخل لكان بقول العلة في
تحليله عدم الشدة بدليل ثبوت التحريم عند وجود الشدة
وهذا محال تخيله المسلك الثاني ان باب التحكم
مسدود والمخيل ليس دليلا لعينه والرجوع الى سيرة
الصحابة ولم يصح عنهم التمسك بالطرد والعكس الثالث
ان العكس وجوده كعدمه في المخيل فلا اثر له فيستحيل ان يقلب
الطرد الذي ليس بحجة حجة الرابع ان يقال ان ادعيت
الطرد والعكس في جميع اقسام الشرعية فمحال اذ لو كان كذلك
لما فرض نزاعا وان قلت جرى في الخمر مطردا ومنعكسا
فليجر في غيره فهو تحكم لا حاصل له فلم قلت ذلك ولا يلزم
هذا في المخيل فان طبع المخيل الجريان والسيلان وليست
الشدة مخيلة والمختار ان المسألة في مظنة الاجتهاد

فلسنا نقطع بردها ولا بقبولها من جهة الصحابة وعدم القاطع
في قبوله عندنا لا يكون قاطعا في رده كما ذكرناه من قبل ولا يبعد
افضاؤه الى غلبة الظن في بعض الصور فهو مفوض الى راى
المجتهد فلينظر فيه النوع الآخر مما يثبت به علل الاصول السبر
والتقسيم وقد قال القاضي لا بد منه في العلل الشرعية كما في العقلية
ولا يظن به اراده سوى ابطال علة الخصم فان ذلك لا
يدل على اثبات علته ولكنه يحتمل انه اراد به ابطال سائر العلل
بعد ان كانت علته المستبقاة مخيلة ليتبين ان الحكم معلل به
فانه لا يجوز ازدحام العلل على حكم واحد واذا لم يتبين ابطال
الاقسام على هذا المذهب لم يستفد بالاخالة شيئا مع
توقع مخيل آخر اظهر منه يعلل به دون ما ذكره الآن الذي
نراه جواز تعليل الحكم بعلتين على ما سيأتي بيانه ويحتمل
انه اراد بالسبر والتقسيم في مسألة متفقة على انها معللة

بعلة واحدة كمسئلة الربوا فتستفيد بابطال الاقسام
تعيين محل الاجماع الا ان هذه صورة لا تفرض وقوعها
لندورها ومسئلة الربوا ما اجمعوا على تعليلها والذي نراه
انها ليست معللة اصلا فاذا الوجه ان يقال السبر في
المعقولات ان دارت بين النفي والاثبات كقولك
واجب ام لا جائز ام لا وقد بطل احدهما فيتعين الثاني
لا محالة ويورث العلم وان كثرت الاقسام ولم تدر بين
النفي والاثبات لم يحصل العلم كالتقسيم المعتاد في مصحح
تعلق الرؤية وتعليله بالوجود واما الشرعيات فالتقسيم
فيها يورث غلبة الظن بعد كون الحكم معللا ولا يشترط
انقطاع مواد الاحتمال بعد حصول غلبة الظن وقد اختلفوا
في مسئلة جدلية وهو ان المسئول لو قال سبرت فلم يلزمه
ابداء كيفية السبر منهم من قال لا لانه لا يستفيد درا

قوله يحتمل ان يكون وراء تقسيم فانه متوجه ذكره اولم يذكره وهو
محتاج في رحم الجدال الى ابداء قسم آخر والمختار انه لابد من
ابداء كيفية السبر ليكون موسسا دليلا غير مقتصر على مجرد الحكاية
والدعوى ثم ليتشوف الى استيعاب الاقسام كما تقول في
الخمر هو بائع احمر يقذف الزبد ويسكر فلا يعلل بهذه الاقسام
لبطلانها فلم يبق الا الانكار

## الباب الرابع في الاستدلال المرسل وقياس المعنى

وفيه ثلثة فصول الفصل الاول في بيان حقيقته وذكر الدليل فيه
فليعلم اولا ان هذا عمدة كتاب القياس ووجه اعواصه ان الصحابة
هم قدوة الامة في القياس وعلم قطعا اعتمادهم على المصالح
مع انهم لم يحصروا عليها في بعض المسائل ولم يسترسلوا ايضا
استرسالا عاما اذ المصالح كانت تنقسم لديهم الى متروك
والى معمول به ولم يضبطوا لنا ما نتمسك به ولا نظن بهم انهم ظنوا

بابدائها بعد ان عرفوها والمصالح شتى وقد عسرت الماخذ و
قصرت عن الدلالة على ضبطها فمنه ثار الشوائر وردوا اصل القياس
والقائلون به انقسموا فاسترسل مالك على المصالح حتى راى
القتل ثلث الامة لاستصلاح ثلثيها وقتل في التعزير وقطع
اللسان في الهذر وللشافعي مسلكان يحصر في احدهما التمسك
بالشرع او التخييل الذي يشهد له اصل معين ويرد كل استدلال
مرسل وفي المسلك الثاني يصحح الاستدلال المرسل ويقرب فيه
من مالك وان خالفه في مسائل فان قال قائل ح بم تميز
المرسل عن المردود والى الاصل ولا اشترط كون العلة في الاصل
منصوصا عليها ولا ان يشهد لها اصل اخر فان ذلك يتسلسل
ويكون الاعتماد فيه على المصلحة المرسلة قلنا نص الشارع على الحكم
امارة لانتصاب تلك المصلحة علما فانا نفهم تلك المصلحة من تنصيصه
على مجرد الحكم ونحن نجعل المصلحة تارة علما للحكم ونجعل الحكم اخرى

علمائها واما المرسل فهو الذي لا يشهد له في الشريعة حكم ينطبق
عليه فالان اذ لاح حقيقة الاستدلال ووجه الاشكال نذكر
ما تمسك به النفاة واهل الاثبات والقاضي من نفاة الاستدلال
وقد تمسك بثلثة مسالك بعد ان فرق بين الشافعي وبين مالك
وقال الشافعي اذا قلت بالاستدلال فلا فرق بين ان نقول
به في المعاملات والاموال وبين ان تقضي به في العقوبات
كما فعله مالك فكل حقير فاثباته في الشرع تحكما خطر عظيم واما اثبته
بالنسبة الى ما اجمله الشارع في المعاملات كما اثبته مالك
بالنسبة الى العقوبات التي اجملها الشارع المسلك الاول
عن المسالك الثلثة ان الاستدلال لو قيل به لصارت
الشريعة فوضى بين العقلاء يتجاذبون بظنونهم اطرافها من
غير النفاة على الشريعة والنبي انما بعث ليدعوا الناس الى
اتباعه في قوله والمفهوم من قوله من المصالح فاما ما يعن ابتداء

ولم يفهم منه فما بعث الشارع للدعاء اليه الثاني ان المستدل
ان لاحظ مصالح الشريعة فهو صحيح وان اضرب عنها فهو شارع
تحقيقا فيطالب بالمعجزة فانه افتتح امرا لا مستند له في الشرع
مع ان رسول الله عليه السلام كان خاتم النبيين فكيف تفتح
بعده شرع الثالث ان قال اذا وجب اتباع المصالح لزم
تغيير الاحكام عند تبدل الاشخاص وتغير الاوقات واختلاف
البقاع عند تبدل المصالح وهذا يفضي الى تغيير الشرع باسره
وافتتاح شرع آخر لم يثبت من الشارع وهذا محال الا انهم يقولون
نحن نتبع المصالح بشرط ان لا نهجم على نص لرسول الله عليه السلام
وتمسك الشافعي بثلثة مسالك احدها الاستزواح الى سيرة
الصحابة وفي التعبير عنه ثلث صنيع احدها انهم استرسلوا على الفتوى
وكانوا لا يرون الحصر والنصوص ومعانيها لا تفي بجملة المسائل فلابد
من النظر الى المصالح المرسلة في كل فتوى الثانية ان الاصول

الكائنة محصورة فلا تفيد الا وقائع محصورة فان المحصور
لا يستوفي ما لا يتناهى وان لم تكن محصورة فقد انسل الامر
عن الضبط وصار الامر فوضى الى العقلاء لامرة لهم فلا فرق بين
خروجه عن الضبط به او بانتشار المصالح الثالثة انهم اعني الصحابة
على طول زمانهم كانوا يقيسون ولا يعرفون رد الفروع الى الاصول
ولو كانوا معتقدون ذلك لاعتنوا به ثم كانوا يرسلون الاقيسة
من غير تكلف جمع واعتبار قال القاضي في الجواب لعلهم كانوا
يعتمدون معاني يعلمون ان اصول الشريعة تشهد لها والا كانوا
لا يعينونه كالفقيه يتمسك في مسئلة المثقل بقاعدة الزجر
فلا يحتاج الى تعيين اصل فاجيب عنه بانه لو كان كذلك
لاوشك ان يضيفوا الاصول ويميزوا ما يعقل عما لا يعقل مع
شدة اعتنائهم بتمهيد قواعد الشرع والذي نراه ان هذا في
مظنة الاحتمال والاحتكام عليهم بعد تمادي الزمن لا معنى له

المسلک الثانی ان معاذ بن جبل رض قال اجتهد برائی حیث
قال له رسول الله صلی الله علیه واله وسلم فان عدمت النص
واثنی علیه رسول الله صلعم والنعدام النص یشعر باعوازه واعوان
المفهوم عنه واجتهاد الرای مشعر باتباع قضیة النظر فی المصلحة
ولم یکلفه الشارع ملاحظة النصوص معه المسلک الثالث
ان الاصل المستشهد به لیس معللا بالمعنی المستثار قطعا بالعقل ولا
بالنص وانما هو مظنون لکونه مناسبا منطبقا علی المصالح
فلیستند الیه فی الفرع ابتداء هذا نهایة ما تمسک به الفریقان

## الفصل الثانی فی بیان المختار عندنا

والصحیح ان الاستدلال المرسل فی الشرع لا یتصور حتی یتکلم به بنفی
او اثبات اذ الوقائع لا حصر لها وکذا المصالح وما من مسئلة
نفرض الا وفی الشرع دلیل علیه اما بالقبول او بالرد فانا نعتقد
استحالة خلو واقعة عن حکم الله تعالی خلافا لما قال القاضی

كما سنذكره في باب الفتوى فان الدين قد اكمل واستاثر
الله برسوله وانقطع الوحي ولم يكن ذلك الا بعد كمال الدين
قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم والذي يدل على عدم تصوره
ان احكام الشرع ينقسم الى مواقع التعبدات والمتبع فيها النصوص
وما في معانيها فما لم ترشد النصوص اليه فلا تعتدي به والى ما ليس
من التعبدات وهو ينقسم الى ما لا يتعلق بالالفاظ كالايمان و
المعاملات والطلاق والعتاق فقد احال الشرع في موجباتها
على قضايا العرف ولا ينفك لفظ عن قضاء العرف فيها بنفي
او اثبات اما ما استثناه الشارع كالاكتفاء بالاثكال اذا اشتمل
عليها مائة شمراخ اذا حلف ان يضرب مائة خشبة كما ورد في
قصة ايوب عليه السلام ولم ينسخ في شرعنا والى ما ينضبط في نفسه
كالنجاسات والمحظورات وطرق تلقي الملك فهذه الاقسام
منضبطة ومستندها انها معلومة والى ما لا ينضبط الا بالضبط في مقابلته

كالاشياء الطاهرة والافعال المباحة تنضبط بضبط النجاسة
والحظر وكذا الاملاك منتشرة تنضبط بضبط طرق النقل والانداء
محرم على الاسترسال من غير ضبط وينضبط بضبط ما استثنى
الشرع فى مقابلته فالوقائع ان وقعت فى جانب الضبط
الحق به وان وقعت فى الجانب الاخر الحق به وان ترددت
بينهما وتجاذبه الطرفان الحق باقربهما ولابد وان يلوح الترجيح
لا محالة فيخرج منه ان كل مصلحة تتخيل فى كل واقعة محفوفة
بالاصول المتعارضة لابد وان يشهد الاصول لردها او قبولها
فاما تقدير جريانها مهملا عقلا لا يلاحظ اصلا محال تخيله ونحن
نضرب فى ذلك مثالين احدهما ما قاله الشافعى فى مسئلة الائمة
الكتابية حيث قال العتور بالنقصان بعد ان ثبت ان للكل واحد
اثرا وان ازدحام الاسباب موثرة فى تغليظ الاحكام
لا يحتاج فيه الى اصل معين فان اصول الشريعة شاهدة له على

الاجمال وان لم يتعين قطعا ولا حاجة الى القياس الى المجوز
وهذا الذى ذكرناه لضرب المثال وان كنا لا نعتمد هذه الطريقة
فى المسألة المثال الثانى قول الشافعى فى المعتدة الرجعية نكتة
انما العدة لبراءة الرحم والوطى للشغل فهو مناقض للمقصود من
العدة فهذا معنى مرسل لا حاجة فيه الى الاستشهاد باصل معين
لان اصول الشرع على اجمالها تشهد له وقد قاس اصحابنا على المعتدة
البائنة قال القاضى وهو باطل فان الحكم فى الاصل معلل
بالبينونة لا بالعدة ويستحيل التعليل بهما عنده فانه يقدم اجلى
العلتين على الاخفى كما سنذكره فى باب التركيب ونحن
نبطل هذا القياس مع اعتقاد جواز الجمع بين العلتين بطريق
اخر نذكره فى باب التركيب والذى نذكره الان ان العدة
فى البائنة لا تخيل التحريم على الزوج فانها حرمت بالبينونة والعدة
زيدت لصيانة مائه باعتزال عن سائر الرجال ولهذا حرمت

نكاح غيره ولم تحرم لنكاحه والعلة في الاصل شرطها ان تكون
مخيلة وليس كذلك في الفرع فان العلة بمجردها تخيل تحريم الوطي
على الزوج فان الغرض منه الاعتزال عنها مع استمرار النكاح
وبراءة الرحم من مائه هو المقصود والوطي مناقض له ويتعضد ذلك
بامرين احدهما ان العدة لا يعتد بها في صلب النكاح ولذلك
لو قال ان استبرئت رحمك فانت طالق لزمها استيناف
العدة بعد الطلاق وكان يليق باصل ابي حنيفة المصير الى وجوب
استيناف العدة ههنا كما قال في المراة تسلم في دار الحرب
وتتوقف ثلثة اقراء فان اصر الزوج على الكفر بانت واستانفت
العدة والاخر ان الرجعة ثابتة والغرض منه تدارك ما فات
واذا قدر استمرار النكاح على حاله فلا معنى للرجعة فان قيل
ولو حرمت العدة الوطي لما استقل الزوج بقطعها قلنا لو
قطعها بالوطي الشاغل لكان متناقضا ولكنه يقطع بالرجعة

ثم يستبيح الوطى بعد انقطاعه فان قيل نعارضكم فنقول زوجة
منكوحة فيحل وطؤها وهذا اقوى قلنا هذه معارضة لو ضممناه
وصف تعليلنا لم يضرنا فنقول منكوحة معتدة وكان العدة
ابطل الحل المستفاد من الزوجية مع استمراره وكل معارضة
امكن المعلل ادراجه في وصف التعليل فلا اثر له فقد تبين ان
كل مصلحة مرسلة فلا بد وان تشهد اصول الشريعة لردها او قبولها

## الفصل الثالث في ذكر ضابطة الاستدلال الصحيح

وتنقيحه بتوجيه الاشكالات والانفصال عنها فنقول كل معنى
مناسب للحكم مطرد في احكام الشرع لا يرده اصل مقطوع به مقدم
عليه من كتاب ولا سنة ولا اجماع فهو مقول به وان لم يشهد له
اصل معين ثم اقسامه لا ضبط لها فلا يحويها عد ولا يضبطها حد
فقد يتفق معنى مرسل يفيد امرا كليا على اجمال وقد يفيد حكما جزئيا
في صورة خاصة وقد يستثار من عكس علة اذ العلل يفيد عكسها

بجنيل

عندنا نفي الحكم كما تجنيل طرد ها على ما سياتي وقد نفهم من قصد
الشارع كقوله لا نكاح الا بولي وشهود نفهم العدالة لان مقصود
الاثبات الى غير ذلك من اقسامه فان قيل ما الفرق بين
مذهبكم ومذهب مالك حيث انتهى الامر به في اتباع المصالح الى
القتل في التعزير والضرب بمجرد التهم وقتل ثلث الامة لاستصلاح
ثلثيها ومصادرة الاغنياء عند المصلحة وما الذي منعكم عن اتباعها
والحاجة قد تمس الى التعزير بالتهمة فان الاموال مصونة والسارق
لا يقر واثباته بالبينة عسير لا وجه لاظهارها الا بالضرب وهذه مصلحة
ظاهرة الى غير ذلك مما عداها قلنا الفرق بيننا انا تنبهنا لاصل
عظيم لم يكترث مالك به وهو انا قد منا اجماع الصحابة على قضية المصلحة
فكل مصلحة يعلم على القطع وقوعها في زمن الصحابة وامتناعهم عن
القضاء بموجبها فهو متروك ونعلم على القطع ان الاعصار لا تنفك
عن السرقة وكان ذلك يكثر في زمان الصحابة ولم يعزروا بالتهمة ولم يقطعوا

قط لسانا فی الهند مع کثرة المهداوین ولا صادرو اغنیا مع کثرة
الاغنیاء ومیسر الحاجات فکل ما استغنوا عنه ممتنع عنه وما لک
لم یتنبه لهذا الاصل فان قیل روی ان عمر صادر خالدا وعمرو بن
العاص علی نصف المال وقال لمن مدیده الی لحیته لیاخذ القذی
منها ان انبت لو لا ما انبت لا نبت یدک ولا انبت یدک و قطع
الید لا توجبونه فی مثله ولا المصادرة وقد فعله قلنا نعلم انه لو لم یبین
ما اراد لما قطع یده ولکن ذکره تهویلا وتخویفا وتعظیما لابهة الامامة
کیلا یباسط فیضعف حشمته فی الصدور واما مصادرة خالد فلا یدل
علی جواز المصادرة قطعا لان عمر کان اعلم باحوالهم وکان یتجسس
بالنهار ویتعسس باللیل وکان قد نصب خالدا امیرا فی بعض البلاد
فتجمع علیه اموال عظیمة فلعل عمر طلع علی امر اخفی اقتضی ذلک
وذلک مسلم لمثله وهو الذی کان یقول لو ترکت جربا علی صفة
واد لم تطل بالهنا فانا المجیب عنه یوم القیامة فلا ینبغی ان تتخذ ذلک

ذريعة الى مصادرة اصحاب الغنى على الاطلاق كيف وقد كثر
الاغنيا في زمن الصحابة فلم يتفقوا ذلك مع غيرهم قط فالتمسك
بهذا القطع اولى فان قيل حد السرقة شرع للرد والزجر وقد يسرق
المرء ما دون الربع بجبنة ويحتاج الى الزجر فهلا زجرتموه قلنا التقديرات
الشارع متبعة لا تغير ويسحب ذيل الحسم على تفاصيل الصور وهذا
من اعظم المصالح فان تتبع تفاصيل الاحوال غير ممكن فاتبعنا التقدير
فيه ولم ننقص فان قيل ما بال علي كرم الله وجهه قاس في حد
الشرب وهو مقدر فقال من شرب سكر ومن سكر هذى ومن
هذى افترى فارى ان اقيم عليه حد المفترين ورقى الحد الى ثمانين
للمصالح قلنا حد الشرب لم يكن مقدرا من جهة الشارع ولكنه
عليه السلام كان يأمر بالضرب بالنعال واطراف الثياب
فقدره ابو بكر رضي الله عنه بالاربعين وكان ذلك في مظنة الاجتهاد
وعن هذا قال علي رض ما اقمت الحد على رجل فمات فوجدت في نفسي

ان الحق قتله الا حد الشرب فانه شئ احدثناه بعد رسول الله
فان قيل اليس علي كان يشق بطون اصابع الصبيان لاجل
المصلحة وانتم تركتم هذه المصلحة قلنا هذه المسألة في مظنة الاجتهاد
لان الشق اليسير قريب من الضرب في التخويف والصبيان يضربون
على السرقة فنحن راينا معنى اظهر منه فلذلك تركناه فان قيل
لو حدثت واقعة لم يعهد مثلها في عصر الاولين وسنحت مصلحة
لا يردها اصل ولكنها جديدة فهل تتبعونها قلنا نعم ولذلك نقول
لو فرضنا انقلاب اموال العالمين بجملتها محرمة لكثرة المعاملات
الفاسدة واشتباه المغصوب بغيره وعسر الوصول الى الحلال
المحض وقد وقع فما بالنا نقدر ونبيح لكل محتاج ان ياخذ مقدار
كفايته من كل مال لان تحريم التناول يفضي الى القتل وتجويز الترفه
تنعم في محرم وتخصيصه بمقدار السد من يكف الناس عن معاملاتهم
الدينية والدنيوية ويتداعى ذلك الى ف والدنيا وخراب

العالم واهلها فلا يتفرغون وهم على حالهم مشرفون على الموت
الى صناعاتهم واشغالهم والشرع لا يرضى بمثله قطعا فيبيح لكل غني
من ماله مقدار كفايته من غير تزود ولا اقتصار على سد الرمق ويباح
لكل مفتقر من مال من فضل من هذا القدر عليه مثله ويشهد لهذا قاعدة
وهى ان الشخص الواحد اذا اضطر الى طعام غيره او الى ميتة
يباح له مقدار الاستقلال محافظة على الروح فالمحافظة على
الارواح اولى واحق ولذلك نقول فى المستظهر بشوكته المستولى
على الناس المطاع فيما بينهم بسياسته وقد شغر الزمان عن
مستجمع لشرائط الامامة ينفذ لان ذلك يجر فسادا عظيما لو
لم يقل به

## الباب الخامس فى الاستصحاب

ليس من الاستصحاب المقول به استدامة الحكم مع تبدل
الصورة كما استصحب ابو حنيفة وجوب الحقتين فى المائة والعشرين
من الابل اذا زادت واحدة لان الصورة قد تبدلت فلا بد

من دليل على النفي وكذلك لو سئل عن النكاح بلا ولي مثلا فقال الابضاع اصلها على التحريم فهو مستصحب الى ان يلوح دليل في الاباحة لانه مطالب باقامة الدليل على فساد العقد المعقود بشرائطه وان الولي شرط فيه فالاستصحاب لا يغني وانما الاستصحاب الصحيح ما نذكره في منع وجوب الوتر والاضحية بعد سبر مدارك الوجوب وابطال كل قياس يذكرونه فبعد ذلك نقول الحال لم تتبدل ولا ماخذ للوجوب وبراءة الذمة يشهد له العقل والسمع فيستصحب هذا الاصل المستيقن فلا بد من دليل وقد بطل ماخذ الوجوب

## الباب السادس في الاستحسان

قال الشافعي من استحسن فقد شرع ولا بد اولا من بيان حقيقة الاستحسان وقد قال قائلون من اصحاب ابي حنيفة الاستحسان مذهب لا دليل عليه وهذا كفر من قائله وممن يجوز التمسك به فلا حاجة فيه الى دليل وقال قائلون هو معنى خفي يتقيس لا عبارة عنه وهذا ايضا

هو ما كان معنى الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسن
بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل والصحيح في ضبط الاستحسان
ان ما ذكره الكرخي وقد قسمه اربعة اقسام منها اتباع الحديث
وترك القياس كما فعلوا في مسئلة القهقهة ونبيذ التمر
ومنها اتباع قول الصحابي على خلاف القياس كما قالوا في
تقدير اجرة رد العبد الآبق باربعين درهما اتباعا لابن عباس
وتقدير ما يحط عن قيمة العبد اذا ساوى دية الحر او زاد بعشرة
اتباعا لابن مسعود ومنها اتباع عادات الناس وما يطرد به
عرفهم كمصيرهم الى ان المعاطاة صحيحة لان الاعصار لا تنفك عنه
ويغلب على الظن جريانه في عصر الرسول ؑ ومنها اتباع معنى خفي
هو اخص بالمقصود وامس له من المعنى الجلي فنقول اما اتباع الخبر
تقديما له على القياس فواجب عندنا وابو حنيفة لم يف به في
مسئلة المصراة والعرايا وخيار المتبايعين فلم يستحسنوا اتباع

بلغ

هذه الاحاديث مع اتفاق ايمة الحديث على صحتها وضعف حديث
القهقهة واما قول الصحابي اذا خالف القياس فهو متبع عندنا
وخالف ابو حنيفة في مسألة تغليظ الدية مع ما نقل فيه من
الصحابة وتقدير ابن عباس اجرة الابق باربعين يحتمل ان يكون
بحكم مصالحة او مصلحة اقتضاها نزاع في تلك الحال وقول ابن مسعود
في قيمة العبد يلتفت على قياس الدية ومراعاتها وتقديره
في الحط بملاحظة لنصاب السرقة فانه عظيم في الشرع ليظهر
التفاوت به فلذلك لم نتبعه واما دعواه بان عمل الناس
متبع في المعاطاة لان الاعصار فيه متقارب تحكم فانا نعلم
ان العقود الفاسدة والربويات في عصرنا اكثر منه في ابتداء
الاسلام وصفوته وعوام الناس لا مبالاة باجماعهم حتى يتمسك
بعملهم واما اتباع المعنى الخفي اذا كان اخص فهو متبع لان الجلي
الذي لا يمس المقصود باطل معه اذ هو مقدم عليه ولكن ابا حنيفة رحمه

لم يف بموجبه حتى اتى بالعجائب والايات وسماه استحسانا
فقال يجب الحد على من شهد عليه اربعة بالزنا فى اربع زوايا
كل واحد يشهد على زاوية وقال لعله كان يتزحف فى زنية واحدة
فى الزوايا واى استحسان استحسانا فى سفك دم مسلم بمثل هذا الخبال
مع انه لو خصص كل واحد شهادته بزمان وتقاربت الازمنة
واحتمل استدامة الزنا فى مثلها لا حد وذلك اغلب فى العرف
من شغل زوايا البيت بزنا واحد فهذا وامثاله من الاستحسانات
باطلة وما استند الى ماخذ ما ذكرناه صحيح فهو مقبول به

## الباب السابع فى ذكر قياس الشبه

وفيه فصلان الفصل الاول فى ذكر المذاهب وبيان ماهيته
وصار الشافعى وابو حنيفة ومالك واشياعهم فى جملة الفقهاء
الا ابا اسحق المروزى الى قبول قياس الشبه وذهب القاضى
فى جمع من الاصوليين الى رده مع الاتفاق على قبول ما فى معنى

الاصل كالحاق الامة بالعبد وزعم القاضي ان الذرة في
باب الربوا في معنى البر المنصوص كالامة في معنى العبد وهذا
فيه نظر فان الجنس مختلف ولهذا يجوز التفاضل بين البر المنصوص
والذرة وليس ذلك مما يبتدر الى الفهم ابتدار الامة مع العبد
والقائلون بالشبه في الاحكام اختلفوا في التشابه الخلقي كالحاق
الولد بالقيافة بالوالد بالنظر في الخلقة في جزاء العيد والحاق
المني بالبيض في قوله الحيوان الطاهر منه في اثبات طهارته و
مثال القياس الشبه تردد العبد بين الحر والبهيمة فيشبه البهيمة
في كونه مملوكا فلا يملك ويشبه الحر في كونه متصرفا نافذ العبارة
ومالكا للبضع بالنكاح وشرط هذا الفن ان لا يبالغ في تقريره
فيلتحق بالقياس للتخييل عند المبالغة فيه وربما يضعف تقرير
فيضاهي الطرد فلا بد من الاقتصاد فيه وعقد الباب تمييز الشبه
عن الطرد فلا خفاء بتميزه عن المخيل فان الشبه لا يناسب الحكم

وتميز عما في معنى الاصل فان ذلك يعلم بالبديهة فنقول ان الشيء
المعتبر هو الذي يوهم الاجتماع في مخيل يناسب الحكم المطلوب
وذلك المخيل مجهول لا سبيل الى ابدائه فاذا قلت العبد تشيرف
وينفذ عبارته كالحر فيشعر ذلك باجتماعهما في المخيل الذي هو
مناط الملك فكانه يفضي الى الحكم بواسطة والطرد الذي لا يشعر
بالحكم لا بنفسه ولا بواسطة والمخيل الذي يشعر بنفسه فيميس المقصود
على وجه المناسبة وان شئت قلت الشبه ما يغلب على
الظن كونه في معنى الاصل وهو متاخم لالحاق الشيء بما في معناه
الا ان ذلك مقطوع به وهذا غالب على الظن ويظهر قبول الطرد و
العكس في اثبات العلة اذا قبل قياس الشبه فانه يغلب
على الظن كونه مناط الحكم ولذلك رد القاضي فيه كلامه مع قطعه
برد قياس الشبه والشبه جار فيما لا يعقل معناه على معنى انه
لا ينقدح فيه معنى مخيل فان تخيل ما ذكره الشافعي من القياس

تعين لفظ التكبير على تعين الركوع والسجود بل هو من فن التشبيه
قلنا قال الشافعي ليس ذلك من التشبيه ولكنه ضرب مثال لتبيين
ان المحل محل الاتباع ولا جريان القياس فيه كما في الركوع والسجود
فان مذهب الشافعي في هذه المسئلة قريب من القطع وليس للتشبيه
هذه القوة فان قيل قول الشافعي الشهيد لا يغسل ولا يصلى عليه
تشبيه ام لا قلنا قال القاضي يكاد ان يكون تشبيهاً من حيث
ان الصلوة مرتبة على الغسل فاذا سقط الغسل يوشك سقوط الصلوة
وابدى فيه تردداً فلم يقطع بكونه تشبيهاً وهو تشبيه ضعيف على الجملة

## الفصل الثاني في ذكر ادلة الفريقين

قال القاضي اقول للتمسك بالتشبيه علمت انه مناط الحكم ام لا ظننته
فان علمته فبالضرورة ام بالنظر ولا وجه لادعاء واحد منهما وان
ظننته فما مستند ظنك والظن في هذا المقام كالعلم فان ابان
مستند الظنة بابداء الاخالة فذاك وان لم يبد اخالة وعجز عن

اثبات مستنده فلا یزال نظالیه حتی یتبین الحکمة وعضد هذا
بان المنقول من الصحابة النظر الی المصالح فاما الشبه فلم ینقل
عنهم وقولک ان العبد اذا نفذت عبارته ملک الحکم فان
نفوذ العبارة اشارة الی انتظامها وصحتها وهذا لا یناسب الملک
وان قلت یوهم الاجتماع فی مخیل قلنا ایذ ذلک المخیل والا
فلا نتمسک بالمجهول وان قلت ملک البضع فیملک الاعیان
کان ذلک تحکما اذ لا مناسبة بینهما علی انه لا ینقدح فی النکاح
والا مصلحة والصحة وهو محاذره الاضرار بالعبد فی سد باب النکاح
والاضرار فیما دونه من الاملاک والمختار عندنا ان الشبه مقبول
وهو ما یغلب علی الظن کونه فی معناه فنقول للقاضی قال ان رفع
طهارتان فکیف تفترقان وعنی به الوضوء والتیمم فی حکم النیة
یغلب علی تلک کون الوضوء فی معنی التیمم فی حکم النیة وکلواحد
منهما طهارة عن حدث لا یعقل معناه ویغلب علیه التعبد وقد یسر

درك الفرق بينهما فان انكر غلبة الظن فقد عاند وان اعترف
به يطالب بمستنده وينعكس الامر ولا خفاء لظهور الظن ونعلم
ان الصحابة لو عدموا قياس المعنى لتمسكوا بمثل هذه الظنون
قطعا فان جملة المسائل لا ينقدح فيها معنى مخيل والصحابة
يسترسلوا على الفتاوى فنعلم انهم اعتمدوا الشبه نعم يشترط
ان لا ينقدح في الاصل معنى مخيل فلو اتجه بطل الشبه اذ الحكم منوط
به ولم يجر ذلك في الفرع فلا يوهم الاجتماع في مخيل موهوم قد راينا
المخيل المعلوم فيه ولم يطرد كما ذكره القاضي في قياس ملك اليمين
على ملك النكاح ثم المعلل المتمسك بالشبه لو قال هذا يشبه ذلك
ولم يبين وجه التشبيه قال قائلون يكتفى به وعلى السائل قطع الشبه
والمختار انه لا بد من الايماء الى جهة المشابهة وبيان ان الفرق عسر
فلعسر الفرق وتحقق المشابهة غلب الظن الحكم حتى يكون موسسا كما
اذا الحق الذرة بالبر فيقرب منه في مقصود الطعم وغيره مما يتشابهان